

Título: Marxismo, psicoanálisis y servidumbre voluntaria en León Rozitchner.

Mesa: Persistencias contemporáneas del marxismo.

Autor: Emiliano Exposto

Pertenencia institucional: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA)

Dirección: José Hernández 3916, Claypole, Alte. Brown, Código Postal: 1849

E-mail de contacto: emi_07_e@hotmail.com

La ponencia reflexiona en torno al problema de la servidumbre voluntaria en la obra del filósofo y psicoanalista argentino León Rozitchner. Nuestra hipótesis es que el problema de la servidumbre voluntaria es el interrogante fundamental en el pensamiento del autor. En función de analizar la implicancia recíproca y la relación dialéctica entre “cura individual” y “revolución social”, Rozitchner concibe la constitución de las subjetividades individuales y colectivas a partir de una lectura conjunta de Marx y Freud. En ese sentido, el autor examina el problema de la servidumbre voluntaria desde los siguientes cinco ejes: a) el capitalismo como sistema productor de mercancías y de sujetos; b) el cristianismo como descualificación de los cuerpos en función de la cuantificación del capital; c) el racionalismo metafísico como obturación del cuerpo pensante, sintiente, imaginario y afectivo; d) el patriarcado en tanto que negación de la *mater* del materialismo histórico; y d) el “terror” como forma de subjetivación. En este marco, nuestras tareas son, por un lado, dar cuenta de las articulaciones entre esos cinco ejes, antes que ahondar en sus coordenadas conceptuales específicas, y por otro, mostrar la interdependencia entre la emancipación revolucionaria y la transformación subjetiva a los efectos de examinar la contribución de León Rozitchner al campo de los estudios marxistas contemporáneos a la luz del problema de la servidumbre voluntaria.

En función de desarrollar el problema planteado nuestra ponencia admite dos registros. Por un lado, realizamos una reconstrucción de las coordenadas conceptuales del problema en cuestión a partir de una breve genealogía categorial. Y por otro, insertamos la pregunta por la servidumbre voluntaria en la especificidad de la filosofía rozitchneriana.

1. Una genealogía (posible) del problema de la servidumbre voluntaria.

En función de enmarcar el tratamiento que la filosofía rozitchneriana realiza en torno al tema de la servidumbre voluntaria, en este apartado realizamos una reconstrucción conceptual breve del interrogante planteado. En ese sentido, comenzamos con un fragmento de W. Reich:

Si dos individuos A y B pasan hambre, uno de ellos podrá resignarse, no robar y pedir limosna o morir de hambre; el otro, en cambio, tratará de procurarse alimentos

arbitrariamente. Una parte importante del proletariado vive según los principios de B. Se le llama «lumpenproletariado». No compartimos la admiración romántica de algunos por el mundo de los criminales, pero la cosa requiere ser aclarada. ¿Cuál de los dos individuos que acabamos de designar tiene en sí mayor sentimiento de clase? Robar todavía no es un signo de conciencia de clase; sin embargo, una breve reflexión muestra –pese a nuestra repugnancia moral interior– que aquel que no se somete a las leyes y roba cuando tiene hambre, o sea, que manifiesta todavía voluntad de vivir, lleva en sí más energía para la rebelión que aquel que se entrega, sin protestar, al matadero del capitalismo. Creemos firmemente que el problema básico de una psicología correcta no es el de saber por qué roba el que sufre hambre, sino, inversamente, por qué no roba (Reich, 1972: 137-38).

Étienne De La Boetie, en 1549, formula el problema de la servidumbre voluntaria tal y como lo conocemos hasta nuestro días. Su libro *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* fue publicado póstumamente, en 1574, por su amigo Montaigne. Allí se lee:

En esta ocasión no quisiera sino averiguar cómo es posible que tantos hombres, tantas villas, tantas ciudades, tantas naciones aguanten a veces a un tirano solo, que no tiene más poder que el que le dan, que no tiene capacidad de dañarlos sino en cuanto ellos tienen capacidad de aguantarlo, que no podría hacerles mal alguno sino en cuanto ellos prefieren tolerarlo a contradecirlo (De La Boetie, 2006: 34-5).

De La Boetie se interroga por la servidumbre voluntaria en los términos de la filosofía política de su época y anclado en las determinaciones históricas sociales de su tiempo. Así, la sujeción tolerada y la opresión incuestionada son analizadas en función de la relación entre el “monarca, o el tirano” y los “hombres, villas, o pueblos” soberanos. El autor entiende que ese “monstruoso vicio” del sometimiento naturalizado es una consecuencia de que los humanos se encuentran “encantados y hechizados”. Se trata de un efecto fantasmagórico, de un producto espectral. Un asedio hasta cierto punto impensado, innombrable, que penetra en la conciencia, en el alma o espíritu, antes que en los cuerpos, con la fuerza de lo no-sabido, a saber: “¿Qué monstruoso vicio es, pues, que ni siquiera merece el nombre de cobardía, que no encuentra palabra suficientemente denigrante, que la naturaleza niega haber hecho y la lengua se rehúsa a nombrar?” (De La Boetie, 2006: 35).

La flecha arrojada por De La Boetie la recibe Spinoza. Y en efecto, poco más de un siglo después, Spinoza repite la pregunta sin alterar suficientemente los términos del problema y, más aún, sin cambiar la relación entre los elementos implicados. Spinoza escribió sobre el tema, añadiendo al mismo tema la experiencia del “miedo”:

El gran secreto del régimen monárquico y su interés principal consisten en engañar a los hombres y en disfrazar con el hermoso nombre de religión el miedo con que los esclavizan, de tal modo que creen combatir por su salvación cuando combaten por su servidumbre (Spinoza, 2004: 278).

En breves palabras, vemos como para Spinoza la cuestión se debatía en términos de “engaño”, “miedo” y “falsa creencia”. Y asimismo, el régimen monárquico y la servidumbre individual eran las coordenadas espacio-temporales de emergencia del problema. Ahora bien, nos interesa señalar que Spinoza anuncia al menos dos cuestiones que estarán presentes y son centrales para la filosofía de León Rozitchner. Por un lado, la idea según la cual la sujeción incuestionada se instala y comienza a ser cuestionada en la medida en que se plantea, primero, como una crítica a lo teológico-político, es decir como crítica a la trascendencia. Y por otro, nos llama la atención sobre la problemática del miedo como uno de los tantos procedimientos mediante los cuales lo trascendente, vuelto ahora inmanente, funciona como dominación.

Aún pre-capitalistas, Spinoza y De La Boetie comprenden el problema en los términos de la voluntad individual. Ya en el capitalismo, el problema de la servidumbre voluntario se halla inscripto en la materialidad de la totalidad social. Y, fetichismo de la mercancía y lucha de clases entre el capital y el trabajo mediante, las coordenadas histórico-conceptuales de la cuestión se modifican: el interrogante individual se transforma, en la moderna sociedad del capital, en el problema de crítica, del cambio y de la auto-organización colectiva e individual, pensante y afectiva, de los cuerpos históricos y sociales contra su explotación y opresión.

Ya en la segunda mitad del XX, Deleuze y Guattari en *El Anti Edipo* recogen el legado y reiteran el interrogante, pero haciendo de ese tema el “problema fundamental de la filosofía política”. Sin embargo, para los autores ya no se trata de un problema de conciencia invertida o de falsa percepción, sino que, más bien, la cuestión radica en esa extraña relación existente entre el modo de producción en el capitalismo y los investimentos libidinales de la producción deseante inconsciente. Para Deleuze y Guattari, la cuestión de la servidumbre voluntaria es un problema de economía político-libidinal, donde la producción social y deseante se articulan con eficacia material-histórica. En efecto, la pregunta no estriba en los contenidos ideológicos de la conciencia, pues en cambio, reside en la estrecha implicancia recíproca entre el orden de la subjetividad y de la objetividad. Los autores franceses emiten una serie de conceptos sobre los cuales no nos detendremos, pero que dejaremos sentado como el itinerario de una posible investigación futura en torno al interrogante en cuestión. Los conceptos de *El Anti Edipo* para este tema son: a) fantasma individual y fantasma de grupo; b) grupo sujeto y grupo-sometido; c) catexis pre-consiente de clase y catexis inconsciente de grupo; y d) diferencia entre interés consiente (que puede ser revolucionario, o reaccionario, o conservador en un nivel macro) y deseo inconsciente (que también puede ser revolucionario, o reaccionario, o conservador en un nivel molecular).

A los efectos de superar el “falso paralelismo” entre Freud y Marx *El Anti Edipo* opera un análisis micro-físico o molecular de los investimentos deseantes que recorren, determinan y son determinados por el campo social-histórico. Por eso mismo, *El Anti-Edipo* presenta dos líneas de crítica teórica: crítica social al familiarismo como código hegemónico de inscripción de las conductas y, al mismo tiempo, crítica política al sistema capitalista y a sus formas de organización y de subjetivación. Y además, tiene una línea de crítica práctica y teórica: crítica interna, o en rigor: transversal, dirigida al psicoanálisis familiarista y edípico, tanto freudiano como lacaniano (Sibertin-Blanc, 2010).

Ahora bien, *El Anti-Edipo* intenta ser una re-escritura de la *Crítica de la razón pura* (Kant), bajo la forma de crítica del inconciente trascendental, atravesada por la *Genealogía de la moral* (Nietzsche) bajo la tesis de que no hay dos economías, política (Marx) y libidinal (Freud), sino una sola: un mismo proceso relacional de producción deseante y social. Es decir, mientras Ricardo en la economía política (burguesa) descubre que la fuente de toda riqueza se encuentra en la producción subjetiva y no en la representación objetiva, pero luego vuelve a capturar la producción en el régimen de la propiedad privada; de igual modo, Freud descubre que la producción deseante debe ser analizada en relación a la subjetividad y no en referencia a la representación del objeto, sin embargo, los “límites del individualismo burgués” de Freud lo conducen a coagular la producción deseante a-subjetiva y, por demás, pre-significante y an-edípica, en las condiciones de la propiedad privada familiar del deseo. Por ello, sí el programa marxiano es una crítica de la economía política burguesa desarrollada por Ricardo, entonces la intención de Deleuze y Guattari es una crítica de la economía libidinal burguesa de Freud.

Ahora, cuando Deleuze y Guattari realizan su obra están pensando en otra formulación anterior, en Reich y su noción de “estructura servil de las masas”, a quién citan textualmente en el *El Anti Edipo*, el tomo I de *Capitalismo y esquizofrenia*, escrito en 1972, mismo año que el libro de Rozitchner *Freud y los límites del individualismo burgués*; ambos son el intento de realizar una renovada lectura de Freud y Marx: en los franceses atravesada por Nietzsche, en Rozitchner influenciada por la fenomenología (desde Scheler, Sartre hasta Merleau-Ponty) y como combate explícito con el estructuralismo, pero en ambos enmarcada en un spinozismo que procura, en el nivel práctico, conectar al psicoanálisis individual con el tema marxista del cambio social, y en el nivel teórico, desarrollar cierto tipo de materialismo histórico (historia universal del deseo, por allí, y mater-ialismo ensoñado, por aquí).

Volviendo a la lectura de Reich en clave deleuziano-guattariana, los autores dicen:

El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): “¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se

tratase de su salvación?” Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué los hombres soportan desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos (Deleuze y Guattari, 2010: 36).

Antes que Marcuse desarrolle su tesis sobre el “plus de represión” y que Lacan acuñe ese interesante concepto de “plus de goce”, Wilhelm Reich comprendió que la experiencia del nazismo en Alemania, los macro y micro fascismo, y el devenir reaccionario de la Revolución Rusa, entre otras cosas, no se deducía de una cuestión de “falsa conciencia”, de “interés”, o “engaño dirigencial”, o alienación tal como estaba teorizado en los *Manuscritos económicos filosóficos* de 1844 por Marx. Pues, al contrario, Reich interrogaba el problema del siguiente modo: “¿Cómo es posible que la fabricación y la formación de las estructuras psíquicas de la capa que soporta a una sociedad convengan, con la misma exactitud que las piezas de una máquina de precisión, a la organización económica y a los objetivos de la clase dominante?” (Reich, 1972: 75). Así, el interrogante de Reich intentaba eludir, en el mismo movimiento, el concienzalismo modernista y racionalista de cierto marxismo que se sostiene en los temas del interés y de la posición sociológico-económica, y asimismo, evitar el naturalismo espontáneo del deseo y la libido que, paradójicamente, volverá a aparecer en ciertas posiciones freudo-marxistas posteriores.

Es interesante señalar que en Reich primero, y en Deleuze y Guattari después, el tema de la servidumbre voluntaria adquiere coordenadas histórico-conceptuales diferentes. Una de las más importantes que nos importa indicar es el carácter colectivo de la cuestión, formulada ahora en términos de clase, de grupo o de minorías históricas, y ya no en el marco individual. Sin espacio para extendernos en este punto, sólo diremos que tal formulación colectiva sólo es visible y legible en la medida en que nos encontramos en una lógica material e histórica, pero también abstracta, que plantea una desconocida socialización y/o globalización de sus formas de producción social, más allá de las “trabas” privadas de la propiedad de tales medios. Tal lógica no es otra que el capitalismo como relación social dominante. A su vez, el suelo a partir del cual se realiza el análisis de Reich ya no es la conciencia o el espíritu, sino el cuerpo y la materialidad de los afectos, el deseo, lo imaginario, etc.

Reich escribe sobre la “estructura psíquica servil”: “la estructura servil es una mezcla de impotencia sexual, de angustia, de necesidad de un apoyo, de veneración por un führer, de temor a la autoridad, de miedo a la vida y de misticismo” (Reich, 1972: 154). Ahora bien, el interrogante que Reich formula es la siguiente: ¿se trata de una estructura psíquica necesaria?,

¿o acaso se trata de una estructura contingente?, es decir: ¿es esencial y eterna, o socialmente producida? Las consecuencias de responder afirmativamente a la condición necesaria de tal dominación es clara: la imposibilidad del cambio y de la crítica. Al contrario, la posibilidad de la modificación individual y colectiva de la servidumbre voluntaria está dada, sin dudas, por el carácter revocable, transitorio y socialmente generado (histórico) de la estructura objetiva y subjetiva de la subjetividad.

La situación histórica, social a la vez que libidinal, que produce tal estructura psíquica de las masas es, para Reich, el capitalismo. Ahora bien, al igual que no es esencial o natural, tampoco se deriva inmediatamente de relaciones económicas. Pues para Reich, hay un doble sometimiento: por vía directa, las masas se hallan influenciadas por su posición económico-social de clase, en el sentido marxista clásico; y por vía indirecta, experimentan la influencia de la estructura dominante en la sociedad burguesa, es decir: de modo mediato la ideología cumple un papel importante en la interpelación de la estructura psíquica. Entre la situación de clase y la ideología existe cierta implicancia recíproca. Reich lo llama efecto de retorno de la ideología sobre la base económica. De esta forma explícita una autonomía relativa de la forma psíquica (sexual, libidinal, deseante) de las relaciones humanas (esfera ideológico-subjetiva) con respecto al proceso de producción social (esfera económico-objetiva). Entonces, el autor elude las hipótesis sostenidas exclusivamente en la represión de un sustrato biológico, además que entiende que la ideología no es una mera negación de la realidad sino algo analizable en su positividad y, por ello, transformable. Lo ideológico, que ejerce su influencia a nivel de lo sensible y de lo pensante, es una “fuerza histórica material” que se vuelca sobre la economía y lo social. De este modo, el mismo Reich rechaza el diagnóstico negativo de la disposición de las masas al fascismo: la correspondencia entre la estructura de la personalidad de un “führer” y las estructuras de las masas no es causada por acción unilateral de aquella sobre éstas, sino que hay un movimiento, positivamente determinado por el orden histórico, que engendra esa correspondencia. Analizar lo subjetivo es, para Reich (y veremos que algo similar nos dirá Rozitchner) es investigar su estructura psíquica desde una perspectiva histórico-genética.

Reich no parte de la posición objetivista de la “clase-en-sí” o del “ser de la clase” al que le faltaría conciencia para constituirse en “clase-para-sí” o “sujeto de la clase”, sino que toma como punto de partida el hecho de que la clase se encuentra tramada de ideología y de modos del deseo que son producidos, reproducidos y materializados históricamente.

El concepto de “estructuración sexual” marca para Reich el encuentro entre la crítica marxista de la economía política y el descubrimiento freudiano de la libido inconsciente y la sexualidad. En esa estructuración radica la materialización de los elementos burgueses en las

masas. La servidumbre voluntaria, entonces, se constituye sexualmente, pero se reproduce ideológicamente. Y en ello es fundamental el proceso de “doble vínculo o *doublé bind*” estatal y familiarista: “imperialismo objetivo” del Estado, por un lado, “imperialismo subjetivo” de la familia, por el otro, son las denominaciones que Reich da a la acción represiva, inhibidora, de esas dos instituciones del capitalismo, que producen y reproducen la estructura psíquica.

De esta manera Reich diluye el dualismo economicista que diagnostica en términos negativos al proletariado (según nociones tales como: falta de conciencia, déficit del trabajo ideológico, victimización, engaño, mistificación, etc.). No existe un proceso socioeconómico de cierta importancia histórica que no esté enraizado en la estructura psíquica de las masas y que no tenga su expresión activa en el comportamiento de las mismas. Al mismo tiempo, no hay un “desarrollo de las fuerzas productivas *per se*”; lo que existe es un desarrollo de la inhibición en la estructura psíquica humana, en el pensar, imaginar y en el sentir, sobre la base de procesos socioeconómicos. El proceso económico y el proceso psíquico de la estructura humana son uno y el mismo. La relación entre el proceso económico y la estructura psíquica es de mutua determinación, de implicancia recíproca. De ahí que Reich denomine “economía sexual” a sus investigaciones. Luego, tal término: “economía”, será central en los estudios que intentan comprender el tema de la servidumbre voluntaria desde el vínculo entre lo objetivo y lo subjetivo. Entendemos que funciona como huella en aquello que Lyotard llamo “economía libidinal”, que Deleuze-Guattari bautizan como “esquizoanálisis” o “psiquiatría materialista”, y que, por ejemplo, Klossowski denominó “moneda viviente”. En esa misma línea, veremos en adelante cual es la formulación rozitchneriana al respecto de este problema de economía política-libidinal.

2. El problema de la servidumbre voluntaria en la filosofía de León Rozitchner.

Rozitchner formula el problema de la servidumbre voluntario del siguiente modo:

No es extraño que W. Reich desde su propia experiencia política y S. Freud en sus escritos “sociales”, se plantearan claramente la pregunta más difícil y paradójica. De esta paradoja la mayoría de los psicoanalistas, especialistas en la psicología del sujeto burgués individual, nunca entendieron nada. Estos maestros, tanto más ignorados cuanto más se los citaba, querían comprender el fracaso que se insinuaba desde el estalinismo: ¿por qué los hombres “normales”, en el caso de Freud, y la clase trabajadora, en el caso de Reich, desean y se someten al poder que los domina? Y eso no les pasaba solamente a los obreros. Era un interrogante clave para la política. Pero ahora lo vemos más claramente: no sólo se trataba de comprender entonces cómo los otros, los obreros, se plegaban al poder lo que los envilecía. Se trata, en las actuales circunstancias, de comprender por qué a nosotros, sin que nos diéramos cuenta, y persiguiendo lo contrario, nos paso lo mismo. Para decirlo de otro modo, más directo: ¿cómo no alcanzamos a ver al enemigo que nos había colonizado dentro de nosotros mismos? (Rozitchner, 2003: 299).

Esa cita termina con un célebre pasaje de K. Marx: “Marx había esbozado su respuesta luego del fracaso de la Comuna: el peso de las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Rozitchner, 2003: 299).

A partir de la genealogía propuesta, veremos cómo Rozitchner plantea el tema. Para el filósofo, se trata de pensar, entonces, la configuración histórica y material del sujeto, esto es: cuáles son los procesos y relaciones constituyentes de la subjetividad en el horizonte de una totalidad material humana. La pregunta es cómo se hace efectivo lo histórico en el proceso subjetivo, o más bien, dónde radica el sentido del sujeto en tanto “núcleo de verdad histórica”. Para Rozitchner es el sujeto el índice verificador de la realidad histórica. Ahora bien, eso real histórico no es más social que libidinal, más económico que imaginario, sintiente y afectivo. León Rozitchner analiza al sujeto singular y colectivo en función de demostrar que no es sino el *locus* donde se articulan la moderna sociedad capitalista (sistema productor de mercancía y de sujetos, con cuantificación de las cosas y de los seres), el cristianismo (descualificación de la potencia del cuerpo en la abstracción de un alma o de un espíritu descarnado), la formación patriarcal (negación paterna de la materialidad “ensoñada” del materialismo histórico), el racionalismo metafísico (obturación del sujeto viviente y sintiente en la conciencia inmaterial de los conceptos puros) y el terror como “fundamento último de todo poder social”. El tema de la servidumbre voluntaria en León Rozitchner se da en la elaboración “honda y duradera” de un tipo específico de subjetividad individual y colectiva.

La servidumbre voluntaria es “la nervadura que organiza y sostiene el espacio social” (Rozitchner, 2003: 35). Así, no se asienta en la conciencia, sino que penetra hasta el mismo inconsciente del sujeto. Por ello, el pensamiento de Rozitchner se diferencia, por un lado, de las tesis del poder positivo y productivo, de las hipótesis de lo represivo, por otro lado, y del análisis de la influencia de la ideología, por último. La interiorización del poder social por medio de la servidumbre voluntaria o de la sujeción inconsciente incuestionada, adquiere la forma del “método fundamental de la dominación social” (Rozitchner, 1985: 40). De modo que la historicidad de lo subjetividad debe enmarcarse en el centro de la historicidad de lo objetivo para comprender las diversas “temporalidades” que se sedimentan y estratifican en el seno del sujeto para formular los procedimientos complejos de su sujeción.

El autor formula el problema partiendo de un esquema conceptual que busca esquivar los dualismos epistemológicos de la teoría social y de la filosofía, esto es: micro/macro, ser/devenir, sujeto/estructura, acción/sistema, individuo/sociedad, cuerpo/mente. Y para ello, comienza su trabajo teórico partiendo de una comprensión de lo social como cuerpo libidinal

histórico. Asimismo, el puntapié inicial es el cuerpo singular como cuerpo sintiente, afectivo, imaginario y pensante, aunando de este modo los diversos procesos prácticos y cognitivos en la misma materialidad sin jerarquización, dicotomía o inversión. Luego, el entendimiento del tema que nos convoca surge de una problematización de la construcción histórica, y por ello, colectiva, de la subjetividad. Creemos que la filosofía rozitchneriana pretende, mediante las categorías dialécticas absoluto-relativo, objetivo-subjetivo, individual-colectivo, por ejemplo, evitar las dicotomías clásicas individuo/sociedad, cultura/naturaleza, razón/cuerpo, etc., y, en el mismo movimiento, eludir la tentación sustancialista que subsume, o bien lo personal en lo colectivo (psicologismo), o bien lo colectivo en lo personal (sociologismo).

El deseo, como el lenguaje, la imaginación y el pensamiento son productos, históricos y colectivos, que han sido construidos en la relación social con los otros. De este modo, toda condición material histórica de producción es colectiva y relacional, es producción de sujetos. El sistema social dominante, en el caso de Rozitchner y en nuestro caso: el capitalismo, es un conjunto complejo de elementos afectivos, imaginarios, ideológicos y sensibles. El humano mismo, sostiene el filósofo argentino, en lo que vive, siente, piensa y produce en sus actos, es el núcleo en donde se elabora la verdad del proceso histórico como eficacia vivida y sentida. La producción objetiva resulta, en efecto, una manera de organizar y modificar la producción deseante subjetiva. El sujeto es también una producción social determinada.

El interrogante spinoziano por la “fabricación del cuerpo” histórico, irreductible en su absoluta singularidad y relativo a una determinada historicidad, se realiza a partir de entender la historia personal y subjetiva de composición con la totalidad humana objetiva en tanto que “proceso de larga duración”. Así, en el cuerpo personal se organiza la experiencia viva de lo histórico. Existen múltiples estratificaciones sobre la corporalidad subjetividad, con diversos niveles de complejidad desde lo arcaico e imaginario de la ensoñación materna hasta la razón y a la conciencia adulta.

La tarea radica en comprender el problema de la subjetividad a partir de la subsistencia de lo teológico-político, esto es: a partir de entender cómo lo espiritual y lo trascendente es, ciertamente, desde siempre inmanente, corporal y material. La dominación subjetiva, es decir el tema de la servidumbre voluntaria, no es un hecho de conciencia, como cierto marxismo creyó en torno a la “escencia religiosa”, por ejemplo. Antes, existe una producción material-sensible del humano, que prepara el advenimiento de la producción de mercancías. De modo que el núcleo donde reside el lugar subjetivo del sometimiento se halla en la articulación entre el terror (que hace del hombre absoluto-relativo, o bien un ser relativo-relativo, o un humano absoluto-absoluto), el cristianismo (desprecio de la sensible vitalidad material concreta), el

racionalismo patriarcal (como premisa de la dominación racional, científica, intelectual de lo objetivo sobre lo afectivo, imaginario y carnal subjetivo). Así, el capitalismo, como economía política que organiza los cuerpos productores sociales afectivos, es posible en la medida en que lo teológico-político del terror, el racionalismo patriarcal y el cristianismo preparan el suelo de la sujeción subjetiva, negando la mater, la tierra, el “sentido sentido”, el cuerpo, etc.

No se trata ni de una dominación voluntaria, por parte del lo social, ni tampoco se trata de una subordinación totalmente consciente, por parte de los sujetos. Ante ello, veremos la eficacia de lo objetivo en la subjetividad, y viceversa, pero en la dimensión de la formación sintiente y viviente del propio cuerpo subjetivo y, asimismo, en la organización del campo social y afectivo de la totalidad histórica. El campo social es un cuerpo deseante, histórico y material, al igual que lo es el propio cuerpo o la propia conciencia corporal:

El redescubrimiento en Freud del propio cuerpo como determinado libidinalmente por los otros es paralelo al descubrimiento de Marx, del hombre ligado necesariamente con la naturaleza como cuerpo común, como el cuerpo objetivo de su subjetividad que le fue escamoteado. En ambos la recuperación del cambio de objetivación y producción material se convierte en el índice de lectura de la racionalidad que tiene forma orgánica, es decir forma hombre (Rozitchner, 1982: 2006).

El sujeto rozitchneriano se conforma en el cruce histórico y material entre lo subjetivo y lo objetivo. Rozitchner entiende que es necesario agregar la dimensión de la historicidad del propio sujeto descrita por S. Freud: “La historicidad objetiva de los procesos productivos es incomprensible si no incluimos en ellos la historicidad del sujeto que, desde la infancia, también es producido por la producción social” (Rozitchner 2003: 344). En esa misma línea, el filósofo argentino entiende que la dominación no es tan sólo ideológica o conciencialista, sino que se sostiene, desde la infancia prolongada en la adultez, en la “institucionalización de nuestras cualidades afectivas y sintientes” (Rozitchner, 2003: 299).

El gesto principal es contribuir a la tradición filosófica iluminando aquello que el autor considera es su punto ciego: la constitución, contradictoria y conflictiva, es decir dialéctica, de la subjetividad individual y colectiva. En ese horizonte, el tema de la servidumbre pretende eludir, primero, las tesis freudo-marxistas que conducían a una idea del poder como represión coactiva/moral sobre una espontaneidad natural, y los análisis de “crítica ideológica” desde Fráncfort hasta Althusser. Un primer índice del concepto, entonces, se encuentra en este doble desplazamiento: ni represión, ni ideología. Asimismo, la lectura crítico-social de Freud del filósofo argentino se opone al estructuralismo lacaniano, a la psicología conductista que se interroga por el sujeto adaptado, a la psicología personalista y ego-lógica de la inserción en lo

cultural-humano. Así Rozitchner confronta contra toda psicología “individualista y burguesa”, donde las categorías de lo subjetivo se distancian de lo histórico: “psicología sin guerra y sin terror, sin dominantes ni dominados, sin lucha de clases en la subjetividad de cada sujeto” (Rozitchner, 1972: 38).

Con la tradición del marxismo, Rozitchner discute con: a) la perspectiva de izquierda científicista determinista; b) el estructuralismo que sostiene la idea del “proceso sin sujeto”, que el autor identifica explícitamente con Althusser; c) las posiciones meramente subjetivistas y voluntaristas que, a grandes rasgos, conciben al sujeto sin condicionamientos históricos, y decantan por eso en un politicismo. Los cuestionamientos son dos. Primero, el filósofo afirma que el marxismo no tiene una teoría en torno al sujeto, sino que aún se basa en la concepción modernista, racionalista y, por ello, burguesa de lo subjetivo, basada en la idea de conciencia, en la noción liberal-economicista de intereses, entre otras cosas. En segundo término, sostiene que el pensamiento y la práctica marxista repiten esquemas conceptuales y afectivos propios de la derecha capitalista. En el fondo de tales críticas se halla el diagnóstico, epistemológico y político, que el marxismo todavía no ha podido eludir la infértil oposición entre la base y la súper-estructura, el sistema y el sujeto, el contexto y la intención.

Contra un marxismo objetivista sin sujeto que no tematiza la persistencia de sujeciones de largo alcance en la subjetividad y un psicoanálisis des-historizado que no enmarca el tema personal en las determinaciones sociales, es que combate, en principio, León Rozitchner.

La formación histórica de la subjetividad, desde la infancia, se da por medio de unos procesos de lucha y confrontación. No existe una pasividad del sujeto, sino conflicto a muerte. Durante su exilio en Venezuela, Rozitchner dictó una serie de cursos y conferencias que se compilaron en *Freud y el problema del poder* (1982). Allí el autor explica la relación entre el poder y el afecto a la luz del vínculo constitutiva de lo colectivo y lo subjetivo:

En Freud se trataría de explicar la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social. Si cada uno de nosotros ha sido constituido por el sistema de producción histórica, es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporalidad, como adecuado al sistema para poder vivir y ser dentro de él. Muchas de las explicaciones que desarrolla Freud se basan en modelos de las instituciones represivas sociales interiorizadas: la policía, los militares, la religión, la economía, la familia. Todo lo que vemos en acción afuera aparece y permite la construcción teórica de una organización subjetiva adentro, que determina nuestro modo de ser como réplica de la organización social (Rozitchner, 1982: 21).

La organización de la subjetividad interioriza la organización social de la dominación histórica. Se trata de un sometimiento interiorizado y de una servidumbre inconsciente. No

obstante, Rozitchner nos advierte que lo social no aparece en la subjetividad solamente como marca o como imposición, sino que se trata de una lucha entre lo colectivo y lo subjetivo que no se presenta “sin resistencias y transacciones mutuas”. La formación del sujeto es violenta: es “resultado de un debate, de un conflicto donde la forma de lo social triunfa -y no siempre- sólo bajo la forma de transacción”. (Rozitchner, 1982: 52). De forma que si la formación de la subjetividad es una lucha, se nos descubre como un proceso con “vencedores y vencidos”.

Para afianzar la subordinación incuestionada en el sujeto es clave despojar al humano de la potencia con la cual expresaría su antagonismo, su lucha y su rebeldía, eliminándola. Pero en realidad no la elimina: desvía su dirección. No se trata sólo de impedir su emergencia o hacerla desaparecer, tampoco de dejarla inmovilizada, contenida, inaplicada frente a una cierta fuerza antagonista que le enfrentaría desde el mundo exterior. Esa agresión, en realidad, toma otra orientación: lo fundamental consiste en que, invirtiendo su movimiento, el agredido se agrede a sí mismo con su propia agresión.

De modo que no se trata de una simple eliminación de las energías agresivas, sino más bien de una expropiación o una extracción que deviene en un sometimiento interiorizado, en una servidumbre inconsciente y voluntaria producida por el terror social. Sin embargo el autor aclara que esa energía agresiva reprimida y transformada en explotación interior conserva un resto de vivacidad según la cual es posible producir y organizar otra forma de relación social entre los sujetos históricos.

Ahora bien, la relectura de la tesis de la agresividad pulsional de carácter freudiano, en Rozitchner, consisten en afirmar que esa dimensión del inconsciente no es innata ni natural, sino que, más bien, es socialmente generada e históricamente transformable. De tal modo, es posible argumentar que existen pulsiones agresivas si y solo si existe un terror social capaz de producirla y de hacerla efectiva en la estructura última del sujeto. El inconsciente es, desde siempre, creado socialmente, pues no tiene representaciones puras ni contenidos a-históricos.

Por eso el psicoanálisis de Freud es importante para el marxismo, en tanto que política de la revolución y crítica a la economía política del capitalismo, en la medida en que realiza un análisis del sujeto que indica, en la subjetividad profunda, “las verdades que Marx analizó en las estructuras objetivas del sistema de producción” (Rozitchner, 1972: 25).

En su *Freud y los límites del individualismo burgués*, de 1972, año en que también se publicó *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari mencionada más arriba, Rozitchner formula por primera vez su hipótesis de que “el sujeto es también núcleo de verdad histórico”. Y al mismo tiempo, afirma que “la subjetividad es también una institución”. El tema es que el sujeto es construido de manera relacional y procesual, haciendo por ello un ser singular en un marco

genérico de acuerdo a las formas diversas de encuentro entre el cuerpo y lo histórico. En ese marco, el tópico freudiano de los “instintos agresivos”, como dijimos, es central en la medida en que tan sólo existen “instintos agresivos” funcionalmente utilizados por la sujeción contra y desde el sujeto mismo, pero si estamos en un sistema objetivo-subjetivo que produce, en su mismo sistema de producción social y libidinal, agresividad, terror, “atomización”, etc.

Lo histórico no es tan sólo un modo de producción económico, ya que es asimismo un sistema afectivo, imaginario y sintiente. Así, la forma de la dominación económica, religiosa, política, patriarcal y racionalista de las sociedad contemporánea consiste en, dice Rozitchner, “uniformizar no sólo su pensamiento sino también su interioridad afectiva e imaginaria” (Rozitchner, 2003: 293). Y en tal sentido, él recupera los estudios de Marx alrededor de las formaciones económicas pre-capitalistas para articularlos con aquello que el filósofo llama, freudianamente, las “formaciones psíquicas primordiales”.

En la primera parte de *Freud y los límites del individualismo burgués*, “La distancia interior”, que gira en torno a las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* de Freud, se retoma el planteo freudiano de cómo lo más lejano al sujeto lo condiciona dentro de sí. Ahora bien, el problema es que existen dos dominios “extranjeros” que conforman al sujeto y lo dominan: uno es el interno (los propios deseos negados y reprimidos) y otro es externo (la realidad y su historia). De modo que la intención es entender: “la estructura dialéctica en el interior de la propia subjetividad como una distancia histórica abierta por la cultura capitalista en el seno del propio sujeto” (Rozitchner, 1972: 32). Lo dicho: “la burguesía está en nosotros”.

La segunda parte del mismo libro versa sobre “La distancia exterior”, y gira en torno a *El malestar en la cultura* de Freud. La tesis básica es que el capitalismo produce la negación de la propia agresión, que se vuelve contra uno mismo, en beneficio del sistema. Ahora bien, la agresividad, que el instinto de vida tendría que orientar hacia el obstáculo que se opone en el mundo a la satisfacción, es vuelta contra el mismo sujeto. Como es sabido, esto produce el sentimiento de culpa. Rozitchner, tras analizar su génesis funcional, explica que es imposible resolver el tema dentro de los límites del individualismo de un análisis personal. Y en cambio, la cura es, y será siempre, cura social. Es que para Rozitchner, la cura individual es necesaria pero insuficiente para los padecimientos humanos, ya que ella sólo trata el superyó individual, dejando de lado el superyó colectivo. Y dice: “el análisis del individuo, la ‘cura’ individual, abre necesariamente a la ‘cura’ colectiva, si pretende ser coherente como ciencia y terapia: abre a la revolución” (Rozitchner 1972: 189).

A partir de lo dicho, y en particular gracias al estudio sobre *Psicología de las Masas y análisis del yo*, Rozitchner argumenta en torno a la imposibilidad de pensar al hombre aislado

y cómo, desde el inicio, la psicología individual era social. Al final de texto, la tarea es pensar el análisis de las masas de Freud, diferenciando: masas artificiales o institucionales que no hacen sino conservar el orden establecido, masas espontaneas y masas revolucionaras. En las últimas, Rozitchner ubica la posibilidad de negar y superar la servidumbre voluntaria en el marco de un proyecto emancipatorio y libertario de cura individual y social que produzca otro “modelo humano” o una nueva formación histórica de la subjetividad.

Rozitchner entiende que la tradición filosófica y la militancia revolucionaria, entre las cuales incluye al marxismo, olvido tematizar los temas profundos de la subjetividad personal. Pero, indica, con ello “se elimina, al mismo tiempo, el problema del sometimiento subjetivo” (Rozitchner, 1972: 29). La contradicción constitutiva de la propia subjetividad no desaparece tan sólo por ser negada abstractamente, o por ser ocultada de manera práctica. Al contrario, esto hace cada vez más necesaria la insistencia en ese punto ciego que Freud descubrió: la configuración subjetiva, y que el marxismo precisó sólo en figuras objetivas. La verdad efectiva de la lucha de clases se verifica en el sujeto.

Es decir: “tenemos al enemigo en nosotros (...) nosotros no podemos discernir como estamos habitados por ellos y se enroscan en nosotros” (Rozitchner, 1996: 208). En la propia “estructura personal” se juegan los conflictos de un sistema material concreto que, es cierto, hemos construido, pero asimismo nos construye. Las categorías histórico-sociales forman el fundamento de las categorías del aparato psíquico; la psicología individual es, desde siempre y principalmente, psicología histórico-social.

La subjetividad es corporal y allí se instala, desde afuera hacia adentro y viceversa, el poder: “la pareja humana es también un lugar de producción social: produce a los niños que luego serán los hombres porque el poder se organiza y se inscribe en las pulsiones del cuerpo” (Rozitchner, 2003: 347). En Rozitchner, antes que el yo pienso, se ubica un “yo siento”. Así, la producción social y la producción afectiva se hallan históricamente entremezcladas en eso que el autor denomina campo social y libidinal. Así pues, la lucha de clases y la lucha afectiva forman sistema en la dimensión objetivo-psíquica de la subjetividad individual y colectiva. El sujeto, que en Rozitchner es tematizado como un “todo desbordante de vida”, es construido de acuerdo a “procesos primarios” en los que la eficacia del sistema comienza a asentarse; sin embargo, veremos más adelante que esa formación arcaica de la subjetividad no se da sino a través de conflictos, luchas y “enfrentamientos a muerte” entre lo subjetivo y lo objetivo.

El sujeto rozitchneriano, a pesar de ser un cuerpo pensante y afectivo, ésta lejos de ser un cuerpo biológico, inmediato y espontaneo, inmerso en la mera naturaleza. Pues en cambio, cuando el filósofo argentino habla de la afectividad del sujeto es preciso recordar que no se

trata de una dinámica afectiva universal o trans-histórica, sino que trata de una corporalidad viviente que es configurada en un marco material concreto y situacionalmente condicionado:

Pienso que este deseo no es simplemente un deseo subjetivo que se define por la mera intimidad: es un deseo determinado históricamente. No es cualquier deseo. No es un deseo que en mí se haya elaborado como producto de la relación mamá-papá inmediata y se acabó, que tenga que ver con el origen elemental pulsional. Es un deseo históricamente marcado. Que si lo desarrollas, lo abris, tiene que ver con toda una estructura contradictoria del campo social, respecto del cual este deseo toma partido, determinado por ese campo también (Rozitchner, 1996: 215).

Se trata de una estructura afectiva, de un deseo que es índice de verdad histórica, es decir, es un sitio en el cual se verifica el proceso material histórico. En lo subjetivo se torna eficaz lo exterior. Y a la inversa, la posición específica del deseo en determinada situación se concretiza en las relaciones sociales. El campo social ésta recorrido por el deseo, y por ello, es posible afirmar que el deseo es determinado y determinante en la historia humana. Lo social objetivo y lo inconsciente subjetivo son el suelo común que forman a cada sujeto. Incluso, ya veremos que el autor sostiene que el campo social objetivo está organizado libidinalmente.

Vemos entonces cómo el aporte fundamental de León Rozitchner para el problema de la servidumbre voluntaria es la comprensión “de largo alcance” en torno a la construcción de la subjetividad a partir de evitar, primero, las tesis represivas o estructural-ideológicas, luego, incorporar al análisis los temas del afecto, el deseo y lo imaginario desde la materialidad de una no natural corporalidad configurada histórico-socialmente. En lo principal, la filosofía de León Rozitchner añade a los tópicos tradicionales con respecto a la cuestión mentada el tema de la subjetividad, individual y colectiva, producida en el cruce objetivo-social y subjetivo-psíquico entre el cristianismo, el racionalismo, el patriarcado, el terror y el capitalismo.

Para concluir mencionaremos solamente la forma rozitchneriana de negar y superar el asunto de la servidumbre voluntaria remitiendo al diagnóstico realizado en su obra temprana, *La Izquierda sin sujeto*, en función de la cual recuperar la “historia de los vencidos”, es decir, reconstruir el poder colectivo de los cuerpos expropiado por la fuerza dominante del capital.

A) el capitalismo es desintegradora en el nivel de lo colectivo y lo subjetivo, porque construye una falsa distancia entre el campo social y el subjetivo que introduce en el propio sujeto una escisión (“en cuerpo y espíritu, en naturaleza y cultura, en oposición a los otros, y dentro de sí mismo”) y una alienación que impide que el sujeto se conciba como productor del sistema;

B) el sujeto es construido para sentirse, vivirse y pensarse sólo como adecuado a las formas capitalistas de la existencia;

- C) las soluciones capitalistas no hacen más que perpetuar y conservar la persistencia en la desintegración. En efecto, el sujeto encuentra modelos formales de solución a sus problemas vitales que, al provenir del mismo capitalismo, lo hundan aún más en la contradicción;
- D) La desintegración objetiva producida por el sistema capitalista forma sistema con el sujeto desintegrado en el cual el capitalismo se objetiva y reproduce.
- E) la salida de la contradicción con la que los individuos habitan el capitalismo no puede ser pensada con la racionalidad burguesa, sino que es necesario construir una nueva racionalidad que reformule el vínculo las instancias de lo objetivo y lo subjetivo, entre afecto y política, y que enmarque en una “praxis emancipatoria” los lazos disueltos entre la propia subjetividad y los otros sujetos;
- F) para crear una racionalidad nueva es menester que la subjetividad se comprenda al modo de una fuerza productora en todas las dimensiones que recorren lo histórico, es decir, el sujeto no es productor sólo en el plano socio-económico, sino que también lo es en el ordenamiento imaginario, inconsciente, deseante, afectivo, etc.;
- G) el tránsito de la racionalidad capitalista hacia una racionalidad emancipatoria es imposible sin hacerse cargo de modo personal del desequilibrio que el capitalismo introdujo en nosotros, ya que tan sólo a partir de allí será posible pensar al sujeto como instancia medial del cambio social y de la cura individual;
- H) para construir una cura individual es fundamental descubrir, criticar y superar las formas escindentes que el capitalismo puso en el sujeto, y a nivel colectivo, convertir al sujeto en un índice creador y verificador de otra realidad posible y deseable;
- I) el tránsito de la racionalidad abstracta de la burguesía capitalista y de la razón sin sujeto del marxismo tradicional, hacia la racionalidad concreta emancipatoria no pasa por una lectura científica de la realidad, o por una toma de conciencia de los intereses, o por simple decisión voluntaria y autónoma. Al contrario, se necesita como condición *sine qua non* la construcción de otro modo de organización de la relación histórica entre los productores sociales.

En esa enumeración detallada, programática en cierto punto, radica el diagnóstico del filósofo argentino y la posibilidad, siempre parcial, de construir un horizonte emancipatorio desde su pensamiento. Para cerrar, ahora sí, revisamos dos citas que corresponden asimismo a dos momentos teóricos diferentes del autor, pero que coinciden en los propósitos políticos y epistemológicos. Por un lado, leemos: “hasta que la teoría psicoanalítica no vuelva a encontrar el fundamento de la liberación individual en la recuperación de un poder colectivo, que sólo la organización para la lucha torna eficaz, el aparato psíquico será, en cada uno, una máquina infernal montada por el enemigo en lo mas propio” (Rozitchner, 1996: 149). Y para finalizar,

reparamos aquello que Rozitchner escribe en el libro sobre peronismo: “El poder colectivo se revela desde el propio cuerpo individual amplificado cuando superamos la cerrazón sensible que el terror nos impuso al separarnos de los demás” (Rozitchner, 1985: 22). Ante la cuestión de la servidumbre voluntaria, tanto más inconciente que consciente, individual al tiempo que colectiva, Rozitchner apuesta por la construcción de un “poder colectivo”, que en otros sitios Rozitchner llama “contra-violencia” y “contra-poder”, pero que encuentra en la persistencia, más allá de la expropiación, de las fuerzas singulares y de los vínculos “ensoñados” entre los cuerpos la condición de posibilidad para una política emancipatoria. La “revolución social” es construible si y sólo si se conecta transversalmente lo personal y lo social desde y en función de la práctica singular y vivida por los cuerpos sufrientes, imaginarios, pensantes y afectivos.

Bibliografía.

- Deleuze, G. Guattari, F. (2010): *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*, Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (2005): *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- De La Boetie, E. (2006): *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires: Araucaria.
- Guattari, F. (2013): *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*, Buenos Aires: Cactus.
- Guattari, F. (1976): *Psicoanálisis y transversalidad*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Marcuse, H. (2009): *Eros y civilización*, Madrid: Editorial Nacional.
- Reich, W. (1970): *La revolución sexual*, México: Ediciones Roca.
- Reich, W. (1972): *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Reich, W. (1972): *Psicología de masas del fascismo*, Buenos Aires: Editora Latina.
- Rozitchner, L. (1962): *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Rozitchner, L. (1972): *Freud y los límites del individualismo burgués*. Madrid: Siglo XXI.
- Rozitchner, L. (1982): *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Folios Ediciones.
- Rozitchner, L. (1985): *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Rozitchner, L. (1996): *Las desventuras del sujeto político (ensayos y errores)*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Rozitchner, L. (2003): *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma.
- Rozitchner, L. (2011): *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sibertin-Blanc, G. (2010): *Deleuze y El Anti-Edipo*, Buenos Aires: Nueva visión.
- Spinoza, B. (2004): *Tratado teológico-político*, Madrid: Alianza.